Un'analisi dell'opera
di René Guénon
vista
attraverso l'ottica di Schuon.

9,00

21

Considerazioni sull'opera di René Guénon

Frithiof Schuon

edizioni Settimo Sigillo

Piccola Biblioteca

Frithiof Schuon

CONSIDERAZIONI SULL'OPERA DI RENÉ GUÉNON

a cura di *ALDO LA FATA* e *LETIZIA FABBRO*

edizioni Settimo Sigillo

TUTTI I DIRITTI RISERVATI

© 1992
Edizioni Il Settimo Sigillo
Europa Libreria Editrice s.a.s.
Via Sebastiano Veniero, 74-76
00192 Roma
Stampa: Tipolito ER.MI.
Via delle Vigne, 57/B
00148 Roma - Tel. 6553606

Frithiof Schuon

CONSIDERAZIONI SULL'OPERA DI RENÉ GUÉNON

a cura di *ALDO LA FATA* e *LETIZIA FABBRO*

edizioni Settimo Sigillo

da: "Quelques critiques", in "René Guenon", Lausanne, 1984

PREMESSA

Le pagine che seguono, nel muovere acute critiche ad alcuni punti dell'opera di René Guénon, mettono in evidenza la diversità delle posizioni dell'autore francese e di F. Schuon sui rapporti tra misticismo e via iniziatica, sui caratteri originari del Cristianesimo, sull'attuale forza spirituale di questo e su alcuni aspetti delle dottrine indù. La pubblicazione, toccando importanti argomenti delle dottrine tradizionali, si raccomanda a coloro che vedono in queste l'unica valida alternativa alle opache filosofie del nostro tempo.
Le critiche dello Schuon, che integrano validamente la sua opera, manifestano una concretezza che raramente si riscontra nell'opera del Guénon, dove il lettore che cerchi la indicazione di mezzi attuali di approccio alla spiritualità vivente si vede rinviato al culto religioso esteriore, sopra il quale si leverebbe solo l'adesione alla massoneria (peraltro abbandonata da Guénon in età ancora giovane).

Le note qui pubblicate fanno, poi, giustizia di troppe valutazioni sommarie pronunziate

dall'autore francese nei confronti degli occidentali, dei tedeschi, dei giapponesi ed altri.

Le stesse note, però, non intendono svilire la potente opera di R. Guénon che, al suo apparire, ebbe carattere "pioneristico" ma che troppo risente — per dirla con Evola — della "equazione personale" del suo autore. Proprio l'opera dello Schuon si è collegata, all'inizio, a quella guénoniana; tra i due autori vi fu corrispondenza epistolare e, come c'informa Paul Chacornac (in La Vie simple de René Guénon, Parigi, 1958, pag. 102), lo Schuon si recò a fare visita al Guénon al Cairo nel 1938 e nel '39. Nel presentare le sue critiche, poi, l'Autore dichiara ch'egli mira a "proteggere il contenuto essenziale del messaggio" guénoniano.

Va ancora osservato come alcune di queste critiche possono non essere condivise ma va apprezzata la fermezza con la quale lo Schuon difende il valore della fede vivente e denuncia quelle stravaganti tesi del Guénon, secondo le quali nell'ambito della massoneria si potrebbe realizzare perfino la spiritualità suprema.

Lo stile dell'Autore, sempre concettoso anche se reso vivace dalla punta polemica, e la gravità delle questioni trattate consigliano attenta lettura.

Questa, come tale, può essere un avviamento alla ricerca della Verità.

QUALCHE CRITICA

Guénon ci ha reso un servizio inestimabile nel presentare e spiegare le nozioni cruciali di scienza metafisica e intellettualità pura, di tradizione integrale e di ortodossia tradizionale, di simbolismo e di esoterismo, definendo e condannando con realismo implacabile l'aberrazione moderna sotto tutte le sue forme. Ma questo merito insigne non deve impedirci, poiché "non vi è diritto superiore a quello della verità", di constatare le imperfezioni spesso strane che comporta l'opera guénoniana; rilevarle non vuol dire disconoscere i meriti dell'autore, vuol dire al contrario proteggere il contenuto essenziale del messaggio; vuol dire in definitiva, proteggere Guénon da sé stesso. Le note che seguono hanno portata ineguale; le enuncio senza precauzioni oratorie, senza eufemismi e per tutti gli scopi utili.

* * *

Guénon sembra non conoscere della dottrina indù dei cicli cosmici che la seguente versione:

quattro Yuga formano un Manvantara; 14 Manvantara formano un Kalpa, vale a dire lo "sviluppo totale di un mondo". Ora secondo il Mânava-Dharma-Shâstra e diversi Purâna, i quattro Yuga formano un Mahâyuga; mille Mahâyuga formano un kalpa; settantuno Mahâyuga formano un Manvantara, 14 Manvantara formano un kalpa, dunque equivalgono a mille Mahâyuga. In nessuno scritto di Guénon si trova la minima allusione a questa dottrina puranica dei cicli, troppo importante perchè la si passi sotto silenzio.

Guénon spesso e volentieri dà l'impressione di un sapere immenso che non ha affatto, sbilanciandosi in considerazioni come la seguente: "Questo ci porta a parlare dell'importanza esagerata che in Occidente si dà al Buddhismo. Gli orientalisti, poiché lo conoscono un pò meglio del resto, lo vedono dappertutto, anche dove non ce n'é la minima traccia". È il colmo se si pensa che Guénon sapeva del Buddhismo infinitamente meno dell'ultimo degli orientalisti, e che si trattava, da parte sua, di minimizzarlo per la semplice ragione che dava fastidio al suo quadro dell'Oriente. Continuiamo questa citazione tratta da "Introduzione Generale": "...evidentemente quando ci si trova in presenza di qualcosa che non si conosce, ma che si sa essere di provenienza orientale, ci si può sempre trarre d'impaccio dichiarando che si tratta di Buddhismo. Non si

creda che portiamo le cose all'estremo; non ci sarebbe bisogno di andare troppo lontano per incontrare, tra le altre irregolarità, la "Kouan-yin" del Taoismo tramutata in "Bodhisattwa"! Gli orientalisti "ufficiali" si dedicano molto volentieri a questo bizzarro lavoro di classificazione destinato a mascherare il loro imbarazzo più o meno cosciente...". Ciò che Guénon ignorava manifestamente, lui che sapeva tutto è che sono gli stessi cinesi che identificano Kouan-yin con il Bodhisattwa Avalokiteshwara! Comunque sia: "Gli orientalisti... in ragione del monopolio che di fatto sono riusciti a stabilire a loro profitto, sono quasi sicuri che nessuno verrà a contraddirli: cosa possono temere coloro che suppongono a priori che non c'è vera competenza... se non quella che si acquisisce alla loro scuola!". A buon intenditor poche parole!

* * *

Quando Guénon in "Magia e Misticismo", descrive i mistici rilevando la loro "passività" e paragonandoli ai maghi — il ché si nota con stupore e indignazione — non si capisce di cosa parli; e si capisce ancor meno quando si viene a sapere che Giovanna d'Arco e San Bernardo non erano mistici, mentre lo era San Giovanni della Croce; in tal caso non si vede perchè non possa parimenti esserlo un sufi, a prescindere dalle abituali peti-

zioni di principio riguardanti l' "iniziazione" opposta al "misticismo".

Una delle cose più sorprendenti è lo sconcerto di Guénon su alcuni punti che qualunque bambino dovrebbe capire. Ad esempio si sorprende dell' "esaltazione della sofferenza" nel Cristianesimo, e si domanda se questo concetto — "del quale sarebbe interessante ricercare le cause"! — non sia stato "sovrapposto al Cristianesimo dalla mentalità occidentale"... . Si direbbe che non abbia mai sentito parlare né della Passione, né dei martiri.

Nel suo articolo sulle conversioni, Guénon ci dice che i convertiti "sono poco interessanti", e considera che "tanto chi converte come il convertito danno prova della medesima incomprensione del senso profondo delle proprie tradizioni...". "Andate e predicate a tutte le nazioni", ha detto Cristo; non ha mai pensato di proibire il "proselitismo" ne di disprezzare le persone che si convertono. Questo articolo è una prova chiara della mancanza, da parte dell'autore, del senso dell'umano concreto e anche del senso di Dio sotto l'aspetto della manifestazione personale. È assolutamente illogico ammettere l'esistenza dell'exoterismo voluto da Dio, e non ammettere quella degli exoteristi, vale a dire di uomini che limitandosi all'exoterismo sono perciò suscettibili di conversione da una religione all'altra.

Secondo Guénon, dire che esistono delle prove nella vita non può essere che un "abuso di linguaggio del quale, peraltro, sarebbe interessante ricercare l'origine"; le uniche "prove" degne di questo nome sono le "prove iniziatiche" che hanno il grande merito di essere dei riti e non esperienze della "vita profana"! Orbene, tutte le sacre scritture parlano di prove della vita: subire una prova vuol dire purificarsi e dimostrare che si crede realmente a ciò che si è tenuti a credere, in quanto la fede viva in Dio produce pazienza e fiducia.

Ogni bambino lo capisce e senza dubbio, bisogna essere "metafisici" per stupirsi di opinioni tanto comuni! Soffrire eroicamente in Dio non è interessante in quanto è profano, ma fare dei passi su un tappeto di simboli in una Loggia massonica, questo si che è interessante! Siamo alle solite: per confutare il concetto comune di prova, Guénon le attribuisce un'intenzione di facilità pseudoiniziatica alla quale nessuno ha mai pensato e trasforma le argomentazioni, come nel suo testo sui sacramenti, in un combattimento contro i mulini a vento.

* * *

Più di una volta si ha l'impressione che Guénon legga nei documenti ciò che desidera leggervi. Per Dante "è evidente che l'autorità tempora-

le del monarca discenda su di lui dalla sorgente universale dell'autorità, senza alcun intermediario"; è la tesi del trattato sulla monarchia: l'Imperatore non riceve la sua autorità dal Papa. Orbene, Guénon stima al contrario che "gli stessi imperatori... fuorviati dalla grandezza del potere conferitogli, furono i primi a contestare la propria subordinazione all'autorità spirituale dalla quale ricevevano il potere esattamente come gli altri sovrani e anche più direttamente". E aggiunge in una nota: "Il Santo Impero inizia con Carlomagno e si sa che sarà il Papa a conferirgli la dignità imperiale...". Ora, secondo Dante, il Papa non conferisce all'Imperatore l'autorità, ma piuttosto la consacra. Questa tesi di Dante non impedisce a Guénon di citarlo ampiamente a proposito degli attributi rispettivi del Papa e dell'Imperatore, e di aggiungere:"... è molto sorprendente... che colui che ha scritto queste righe" — vale a dire Dante — "sia stato presentato a volte come un nemico del papato; senza dubbio ne ha... denunciato le insufficienze e le imperfezioni constatate all'epoca...". Tutto ciò è in effetti molto sorprendente! Del resto: se gli imperatori fossero stati "fuorviati dalla grandezza del potere che era stato loro conferito", cosa che Dante nega specificamente, la funzione dell'Imperatore non avrebbe avuto legittimità e sarebbe stata umanamente irrealizzabile. Orbene, l'atteggiamento degli imperatori non derivava dal loro potere, ma

unicamente da una questione di principio, dunque di dottrina e non di morale.

Inoltre, mi sembra che gli imperatori abbiano "contestato la loro subordinazione", non "nei confronti dell'autorità spirituale" come tale, ma rispetto a ciò che consideravano abusi di potere del papato, dato che il Papa e i vescovi erano teoricamente e praticamente dei principi, ergo delle autorità politiche, in virtù della donazione di Costantino, la quale per Dante era contraria alla natura delle cose e dunque illegittima. Dante non si è limitato a "denunciare le insufficienze... che ha potuto constatare nello stato del papato dell'epoca", ha invece denunciato tutto un aspetto del papato tradizionale, cioè l'aspetto costantiniano; è quindi un truismo aggiungere che Dante non fu un "nemico del papato", se con ciò s'intende un nemico dell'autorità pontificia.

Per Dante l'autorità del Papa viene da Cristo e l'autorità dell'Imperatore viene dal Diritto naturale, e così come il Papa non può trasferire la sua autorità all'Imperatore, il quale per ciò non può averne diritto, così l'Imperatore non può trasferire la sua autorità al Papa per la stessa ragione. "Chi può il più, può il meno", si obietterà da parte guelfa, ma questa verità non si applica ai pontefici se non in modo relativo e in rapporto alla loro competenza sacerdotale altrimenti non esisterebbero i príncipi; "il mio regno non è di questo mondo", ha detto il Cristo, e "date a Cesare

ciò che è di Cesare", il ché implica che il regno del Papa non è che limitatamente di questo mondo e che non deve rivendicare ciò che spetta all'Imperatore. È comunque inaudito che Guénon, che si è preso il disturbo di scrivere un libro sull'esoterismo di Dante e che ha citato il "De Monarchia", ignorando la tesi del suo eroe abbia creduto che Dante in primo luogo vedesse nel papato la sorgente dell'autorità imperiale e che, in secondo luogo, si sarebbe limitato a criticare i costumi ecclesiastici della sua epoca!

* * *

In Guénon si constata una curiosa confusione tra contenente e contenuto; ad esempio: afferma che la parola "ideale" non significa niente perchè ognuno può intendervi ciò che vuole; come dire che la parola "animale" non significa niente perchè si può intenderla in rapporto a qualsiasi specie, e così via. Oppure consideriamo l'affermazione secondo la quale l'Induismo non è una "religione" perchè non è composta dai tre elementi "dogma, morale, culto"; a parte il fatto che questi elementi vi si trovano necessariamente in una certa forma, Induismo è con tutta evidenza una religione poichè concerne contemporaneamente realtà metafisiche ed escatologiche. È tipico di Guénon dire che l'Induismo non è una religione piuttosto di riconoscere che è una religione di tipo diverso.

E ancora: niente è più chiaro della nozione di "soggettivo" e "oggettivo", ma per Guénon ciò "presenta gravi inconvenienti dal punto di vista della chiarezza" perchè qualunque cosa può essere intesa come soggettiva o come oggettiva!

C'è un Guénon che si addentra audacemente nel Non-Essere e un altro che sembra non saper contare fino a tre. Penso che questo paradosso non sia sprovvisto di significato e che lo si possa considerare una chiave per la comprensione di molte cose. Troppo spesso il nostro autore si lascia andare a ragionamenti stranamente vaghi, per esempio quando rimprovera i matematici moderni di "ignorare cosa sia il numero", di confonderlo con la cifra e di impiegare nei loro appunti simboli dei quali non conoscono più il senso", come se ciò avesse un qualunque rapporto con quanto interessa a buon diritto i matematici; o quando rimprovera Pascal di aver definito lo spazio come "una sfera il cui centro è ovunque e la periferia in nessun luogo", — il che è eccellente quando se ne capisca il senso —, o di aver parlato dei due "infiniti" invece di aver ammesso a priori che la parola "infinito" non può avere che un senso assoluto e metafisico; o quando rimprovera i moderni di avere una nozione quantitativa e non qualitativa della moneta, il che oltre a essere privo di significato non considera il fatto che anche la quantità ha diritto all'esistenza e che la

ragion d'essere della moneta è proprio la quantità; o quando afferma che gli abitanti di altri pianeti sarebbero quasi invisibili per noi a causa della totale differenza di percezione sensoriale: non ne vedo un'ombra di ragione dal momento che si trovano come noi nella materia e che noi riusciamo a percepire addirittura la nebulosa di Andromeda; viceversa, se non si trovano nella materia la questione non si pone e non è il caso di speculare sulle facoltà sensibili.

Nell' "Uomo e il suo Divenire" leggiamo che lo stato di veglia possiede "una realtà relativa e una stabilità sufficiente per servire ai bisogni della vita ordinaria e profana", ma che questa differenza con lo stato di sogno "non implica una superiorità effettiva dello stato di veglia su quello di sogno quando ogni stato è considerato in sé stesso", e che una "superiorità" valida solo da un punto di vista "profano", non può metafisicamente essere considerata come una vera superiorità"! E Guénon si prende addirittura cura di aggiungere che le "possibilità dello stato di sogno sono più estese di quelle dello stato di veglia", in quanto "permettono all'individuo di sottrarsi, in una certa misura, a qualcuna delle condizioni limitative alle quali è sottoposto nella sua modalità corporea"! Dunque, che un santo sogni d'essere un criminale o che un criminale sogni d'essere un santo è "metafisicamente" equivalente, e il sogno del criminale è addirittura superiore alla realtà

sveglia del santo se il malfattore sogna di svolazzare nell'aria senza del resto avere la possibilità di sognare altro!

Ancora: per Guénon la nozione di "materia" è fittizia, confusa, problematica; non ha nulla di fondamentale e la si riscontra solo nell'Occidente moderno. È incredibile! E cos'è, in generale, la sostanza sensibile che si può toccare, misurare, pesare, analizzare, eventualmente foggiare? E perchè, per l'amor del cielo, non sarebbe la materia?

Non so da dove Guénon abbia mutuato questa enumerazione delle cinque condizioni dell'esistenza fisica, che lui chiama "corporea": lo spazio, il tempo, la forma, il numero, la vita; sono d'accordo per le prime quattro, ma non per la vita in quanto si tratta qui della materia, o se si preferisce della sostanza fisica.

Se si aggiunge la vita, che non è affatto una condizione generale, bisogna aggiungere anche altre categorie secondarie come il colore, e così via. I guénoniani sostengono con gravità che non si tratta della vita in quanto forza vitale, ma di una condizione molto più sottile e generale, il che è patentemente assurdo per due ragioni: in primo luogo perchè non spiega l'assenza della materia nell'enumerazione, ed in secondo luogo, perchè questa "vita" della quale si parla non è qualche cosa che possiamo constatare come constatiamo senza alcun problema lo spazio, il tem-

po, la forma, il numero, la materia. E se questa cosa misteriosa che si nomina al quinto posto non è ciò che chiamiamo vita, perchè darle questo nome?

* * *

A buon diritto ci si può sbalordire della disinvoltura con la quale Guénon tratta popolazioni intere: non esita a dire: "i Greci, per quanto siano stati bugiardi". Secondo lui, i Giapponesi costituiscono una "anomalia" per l'Oriente, "non appartengono veramente alla razza gialla", ergo non hanno diritto all'esistenza poichè "dopo tutto" il modernismo, dunque l'errore, conviene di più alla loro mentalità che non la civilizzazione cinese che hanno avuto il torto di "copiare senza assimilare veramente"; sarebbe facile confutare queste esagerazioni. A quanto pare, "non c'è niente di più dissimile da un tedesco di un indù" il che etnologicamente, sia detto di passata, è un perfetto non senso; quanto ai tedeschi, sono capaci solo di fare enciclopedie, il che — diciamo noi — ha il vantaggio di risparmiare un lavoro fastidioso "a coloro che sono capaci di altre cose", i francesi, senza dubbio. "Quanto all'intellettualità dei russi, è meglio non parlarne"; si può sapere qual'è il demerito particolare dei teologi russi e in che cosa i filosofi russi del secolo XIX° sono meno "intellettuali" dei loro confratelli

francesi, quali Conte o Taine? I Latini, secondo Guénon, sono più vicini all'Oriente dei Germanici; il che è un errore, in quanto al massimo ci sono solo alcune differenze nella comune lontananza.

"Secondo noi — scrive Guénon in 'Oriente e Occidente' — lo spirito moderno ha avuto origine soprattutto nei paesi germanici e anglosassoni; e in questi stessi paesi, naturalmente, è più profondamente radicato e durerà più a lungo...". Come! E il Rinascimento? E il cartesianesimo? E gli enciclopedisti? E la Rivoluzione Francese? Tutto ciò non ha forse creato il mondo moderno, contribuendo fortemente ad intossicare i paesi germanici?

Parlando dell'astio occidentale per l'Islam, Guénon stima che "la paura entra in buona parte nei moventi di quest'odio" e che "questo stato d'animo è dovuto solo all'incomprensione"! Che l'Occidente sia sostanzialmente cristiano e che l'Islam rifiuti la divinità di Cristo e la legittimità della Chiesa, sembra essere sfuggito a Guénon, che "a forza di osservare alberi non vede più la foresta" (vor Bäumen den Wald nicht sehen). Inoltre, se c'è una cosa che non è affatto inclusa nei moventi di quest'odio per l'Islam, questa è proprio la paura; gli europei del XIX° Secolo non avevano assolutamente nessuna ragione di aver paura del mondo musulmano, e la loro politica ne fa fede. Avevano invece una certa paura

del "pericolo giallo" — cosa che Guénon rimprovera loro — mentre la storia ci dimostra che non avevano poi tutti i torti!

Secondo "Oriente e Occidente": "Questi 'giovani' Orientali, come si definiscono essi stessi per indicare meglio le proprie tendenze, non avranno mai nel loro paese una reale influenza; a volte vengono usati a loro insaputa per svolgere un ruolo che non sospettano, il che risulta facile poichè si prendono molto sul serio...". È tutto qui: sopravvalutazione dell'umanità orientale e teoria della marionetta; tipico della "mitologia" guénoniana, senza dimenticare la piccola unghiata ironizzante e totalmente gratuita.

In "Introduzione generale", Guénon parla delle "grandi divisioni dell'Oriente". Una di esse, l'Estremo Oriente, arriva fino alla Cina, e comprende il Tonchino e l'Annam; il Giappone — "che non abbiamo compreso nella nostra divisione generale" — non fa parte dell'Estremo Oriente! Eppure, all'epoca in cui Guénon ha pubblicato questo libro la Turchia era Kemalista; ciò non era sufficiente per gettare la Turchia in una disgrazia analoga a quella del Giappone, né per rivedere il giudizio su quest'ultimo in funzione dell'indulgenza accordata alla Turchia. L'infallibile autorità di Guénon per quanto riguarda l'Oriente giallo aveva una sola fonte: Albert de Pouvourville (alias Matgioi) che in fin dei conti si convertì al cattolicesimo! E ciò dopo aver iniziato Guénon a nome di Tong Sang Luat, dignitario taoista che pare sia morto quando Guénon andava ancora a scuola. Ma per tornare alla Turchia: "...questi 'giovani' Orientali... non avranno mai nel loro paese una reale influenza" stima Guénon, e pubblica questo parere dopo una decina d'anni di regime Kemalista! Tuttavia i giapponesi non hanno mai impiccato dei bonzi accusandoli di non vestirsi all'europea!

Ciò non ha alcuna importanza, diranno i guénoniani, si tratta dell'ordine delle contingenze e non di quello dei principi. Ora, a parte il fatto che si potrebbe arrivare molto lontano con questo distinguo, la cosa è al contrario molto importante non solamente perchè il Giappone costituisce una parte essenziale dell'Estremo Oriente, ma anche perchè le opinioni in questione denotano un singolare modo d'osservare, di valutare e di ragionare, o piuttosto di sragionare, appena i "dogmi" del sistema sembrano minacciati.

Dunque, la repubblica cinese di Sun-Yat-Sen non turba Guénon; è una cosa "tollerata a titolo transitorio", dato che la Cina "ha sempre assorbito i suoi conquistatori". Dimentica che questi conquistatori furono dei Gialli più o meno barbari necessariamente costretti a integrarsi nella civiltà cinese, al pari dei Germani che arrivati al Sud dell'Europa si integrarono nella civilizzazione romana; e dimentica segnatamente che niente nella storia è comparabile allo spirito moderno

che da solo corrompe ogni valore spirituale e tradizionale. È incredibile che sia Guénon a dimenticarlo; lo dimentica poichè si tratta della Cina, classificata nella categoria "Oriente" — l'Oriente incorruttibile — dal Conte de Pouvourville, mentre il Giappone pur essendo serbatoio di tutti i valori estremo orientali, ne è ferocemente escluso.

* * *

In generale si impone la seguente conclusione: Guénon è magistrale nella difesa dell'Oriente tradizionale e nella condanna dell'Occidente antitradizionale, ma sopravvaluta l'uomo orientale e sottovaluta l'uomo occidentale, in quanto tali. Potremmo dire anche che demolisce con la sinistra ciò che costruisce con la destra il che sarebbe appena esagerato. Si rivolge all'Occidente, ma in effetti non lascia niente all'Occidente, salvo la Fra-Massoneria, che è cosa molto problematica, e una "tradizione cristiana" che concretamente ha appena il diritto al simbolismo e che astrattamente e in quanto esoterismo non è che una petizione di principio; piuttosto si lascia a questo Cristianesimo il diritto di essere il "completamento exoterico" della citata Massoneria! L'intellettualità occidentale? Si riduce all'aristotelismo scolastico; Guénon ha stranamente poca stima per il neoplatonismo, e mi ha confessato di non aver

mai letto niente di Maestro Eckhart. La santità occidentale? Si riduce in effetti al "misticismo", spiritualità "passiva", exoterica, profana e a quanto pare, molto interessata ai "fenomeni"; il che dimostra come Guénon ignori la teologia mistica. Tale santità non è che un exoterismo; non è dunque il caso di ricercarvi un "ricollegamento iniziatico". L'esoterismo occidentale? È emigrato dopo la distruzione dei Templari, ma rimane, fortunatamente, la Massoneria e il Compagnonaggio! È necessario dunque cercare di demodernizzarli, in special modo la prima, il cristianesimo sarà allora adatto ad esserle aggiunto come "exoterismo tecnicamente indispensabile". Una domanda: dove trova il Cristianesimo tracce di tutto ciò nelle parole del Cristo nelle quali confida poichè la loro autorità è divina e di conseguenza, assoluta? È vero che ci si dice che deve esistere anche un'iniziazione cattolica, ma "in ambienti talmente ristretti che, in effetti, si possono considerare praticamente inaccessibili...". L'iniziazione esicasta, alla quale ci si riferisce di passata, è una semplice petizione di principio; e del resto, se l'Esicasmo posseddesse un'iniziazione soprasacramentale, il che è escluso, non sarebbe accessibile ai Cattolici. I sacramenti? A quanto pare il Cielo ha ritirato loro l'efficacia inziatica; et voilà. Direi non solo che questa privazione o restrizione è impossibile, ma che sarebbe anche inutile: non apporterebbe nulla all'uomo semplice e to-

glierebbe tutto all'uomo d'elité. I miracoli dei Santi? Semplici "fenomeni" degni di disprezzo da parte di coloro che si occupano di "cose serie"!

In Occidente, Guénon vede dappertutto "ignoranza totale"; non si rende conto che si tratta piuttosto di rifiuto di accettare che non di ignoranza pura e semplice. L'Occidentale non ignora per forza — e "totalmente"! — tali verità, può anche benissimo prenderne nota, ma si irrigidisce contro di esse, si tappa le orecchie, ed è questo il dramma o il crimine dell'Occidente. Quando si dice all'Occidentale che ignora tutto, che non ha la minima idea di niente, e poi gli vengono presentati, ad esempio, trattati di Sufismo, si sente attonito, deluso e indignato, lui che conosce Plotino, Maestro Eckhart e Angelo Silesio, per non citarne che alcuni.

Certo, esiste la metafisica pura, il rapporto esoterismo-exoterismo, l'iniziazione, la gnosi dottrinale e metodica, le civiltà tradizionali, l'errore moderno; ma i valori tradizionali non si presentano affatto come vorrebbe Guénon. A volte sono molto più semplici, il loro mistero è spesso relativo o addirittura più o meno accidentale; le cose non sono così nascoste e inaccessibili, è soprattutto l'uomo che le rende tali per il semplice fatto che non vuol sentirne parlare e perseguita coloro che comprendono più di quanto egli voglia comprendere.

Tutto ciò accade più raramente e in modo assai meno amministrativo di quanto Guénon non immagini; non esiste solo l'asservimento orizzontale, c'è anche l'imprevisto verticale. Certo, esiste tradizionalmente il segreto, ma è meno arrogante e spesso più contingente di quanto non voglia farci credere Guénon; paradossalmente egli sembra perdere di vista volentieri il fatto che la dottrina è sempre qualcosa di relativamente esteriore; è il primo ad ammetterlo, ma in realtà lo dimentica spesso, e non è la sua sola incoerenza.

Quando Guénon crede di dover "dichiarare formalmente" che "non vi è nessuno in Occidente, che noi si sappia, che abbia esposto delle autentiche idee orientali tranne noi stessi", si ha il diritto di esserne stupiti e di accordare agli orientalisti suoi avversari per lo meno delle circostanze attenuanti.

Nel suo libro sul "Teosofismo", Guénon dichiara che non vi è niente in Oriente che rassomigli da vicino o da lontano, all'idea di reincarnazione; non ha dunque mai letto il Mânava-Dharma-Shâstra? È estremamente penoso dal momento che non abbiamo alcun interesse a disapprovare Guénon, — abbiamo avuto, al contrario, interesse ad approvarlo a priori, — dover constatare che i suoi avversari sono meglio informati e a volte anche più comprensivi di lui; ed è ancora più penoso che non siano stati loro ad iniziare la zuffa. Comunque sia, ciò che a noi interessa non è il prestigio di tale autore, ma la Veri-

tà, ed è lo stesso Guénon ad insistere espressamente su questo distinguo!

* * *

Secondo Guénon, la distinzione tra il "possibile" e il "reale" non ha alcun senso, poichè metafisicamente ogni possibilità ha la sua propria realtà. Come se l'una impedisse l'altra! Molto spesso, quando Guénon critica un'idea secondo lui "occidentale" o "filosofica", ci piacerebbe rispondergli: in realtà l'una non impedisce l'altra, l'Infinito metafisico non impedisce che lo spazio sia infinito a modo suo. Secondo lui, la nozione d'infinitudine è metafisica per definizione; con quale diritto? Infinito è tutto ciò che non ha fine, niente di più. È una caratteristica di Guénon che i significati metafisici gli facciano perdere di vista i significati fisici; sarebbe come respingere i dati della planimetria in funzione della geometria a tre dimensioni sostenendo, per esempio, che una circonferenza non è rotonda in quanto non è una sfera.

Il criterio di ciò che significa in modo legittimo la parola "possibile" è il suo significato immediato: è possibile ciò che può essere o non essere, per esempio un viaggio, oppure ciò che prova la sua possibilità con la sua esistenza, ad esempio una specie vegetale. Rigorosamente parlando le cose potrebbero non essere poichè l'essere necessario

spetta al solo Principio divino, ma esse sono perchè l'Esistenza è relativamente necessaria in funzione della potenza irradiante dall'Essere e la contingenza, quindi la diversità, è a sua volta necessaria in funzione del principio di particolarizzazione — o individuazione — proprio dell'Esistenza.

La distinzione del possibile e del reale mi sembra giustificata quando — come si fa abitualmente — si considerano le cose a partire da un ordine determinato di realtà, per esempio: che un uomo intraprenda un viaggio è possibile, ma dato che non lo intraprenderà ciò non è reale, anche se, in scala universale, questa possibilità in quanto tale sia a sua volta reale. La prospettiva della realtà di fatto e quella della realtà di principio o d'essere non si escludono più di quanto non lo facciano il punto di vista morale e quello della necessità ontologica. Ancora il punto di vista universale trascende e abolisce — o in un certo senso "assorbe" — la distinzione stabilita dal punto di vista umano.

Per distinguere il Non-Essere dall'Essere, potrei dire che il primo è "infinitamente infinito", mentre il secondo è "relativamente infinito", il che, pur essendo tautologico e contraddittorio, è comunque una figura utile in un linguaggio necessariamente ellittico. Lo scarto tra la logica e la verità vuole che questa possa a volte violare quella mentre è da escludersi l'inverso. Se faccia-

mo astrazione del Non-Essere, abbiamo il diritto di attribuire all'Essere l'infinitudine; ma se consideriamo il Non-Essere, direi che è questo ad essere infinito e che l'Essere non né è ormai che l'aspetto relativo. Ma non dirò mai che "dal momento in cui opponiamo il Non-Essere all'Essere,... né l'uno né l'altro sono infiniti, poichè, da questo punto di vista, si limitano in qualche modo, l'un l'altro", e non dirò nemmeno che "l'infinito non appartiene che all'insieme dell'Essere e del Non-Essere", in quanto significherebbe introdurre nell'ambito metafisico dei modi di pensare abusivamente matematici e in fondo assurdi.

* * *

Nell'articolo sulla "realizzazione ascendente e discendente", Guénon presenta come base scritturale e giustificazione tradizionale della sua tesi i quattro stati dell'Atmâ, vale a dire: Vaishwânara, Taijâsa, Prâjna e Turîya, — "veglia", "sogno", "sonno profondo" e "stato incondizionato", — questi quattro stati rappresentano anche, per l'uomo, gli stadi della realizzazione spirituale, in quanto la Liberazione totale implica la perfezione della manifestazione formale e informale, nonchè la realizzazione della non-manifestazione ontologica e sovra-ontologica, vale a dire l'Essere e il Non-Essere.

Il "quarto stato", Turîya, corrisponde al Non-Essere. A questo proposito, Guénon dice nel suo "Vêdânta" nel capitolo che si riferisce a questo stato: "In sé stesso, l'Atmâ non è... né manifestato (vyakta) né non-manifestato (avyakta), per lo meno se si considera il non-manifesto come il principio immediato del manifestato (ciò che si riferisce allo stato di Prâjna); ma Esso è al tempo stesso il principio del manifestato e del non-manifestato (quantunque questo Principio Supremo possa d'altronde essere detto non-manifestato in un senso superiore...)". L'idea del non-manifestato ha dunque due sensi diversi: c'è il non-manifestato assoluto, Paramâtma o Brahma nirguna, e il non-manifestato relativo, Mâyâ o Ishwara o Brahma saguna. Questo non-manifestato relativo, l'Essere, si può denominare manifestato potenziale in rapporto al manifestato effettivo, il mondo.

D'altra parte, dire che il non-manifestato assoluto è il principio al tempo stesso del manifestato e del non-manifestato relativo è tautologico; essendo il Non-Essere il principio dell'Essere è implicitamente anche il principio dell'Esistenza; è improprio dire che è il principio tanto dell'Essere quanto dell'Esistenza, poichè questa espressione dà all'Esistenza una falsa autonomia rispetto all'Essere e una falsa realtà rispetto al Non-Essere.

Orbene, nell'articolo sulla manifestazione di-

scendente, Guénon dichiara che "al di là di questi tre stati" (Vaishwânara, Taijâsa, Prâjna), dunque al di là dello stesso non-manifestato, ve ne è un quarto, che può essere denominato "né manifestato né non-manifestato, essendo il principio dell'uno e dell'altro, e per ciò stesso, comprendente contemporaneamente il manifestato e il non manifestato". Quest'ultima asserzione, probabilmente suscitata da una infelice speculazione di Coomaraswamy, secondo me non ha alcun senso. In realtà le parole "né manifestato né non-manifestato" non significano "al di là di questa alternativa in senso assoluto"; significano semplicemente che il non-manifestato assoluto, il Non-Essere, è al di là del non-manifestato relativo, l'Essere, e del manifestato che ne deriva. In altri termini, che è al di là del manifestato potenziale come del manifestato effettivo. Dal punto di vista del non-manifestato assoluto, la distinzione tra manifestato potenziale — o non-manifestato relativo e creatore — e il manifestato effettivo, ovvero il creato, dunque tra l'Essere e l'Esistenza, non è reale; rispetto al Non-Essere non è né una dualità né una complementarietà né una alternativa.

Paramâtmâ non deve pagare il debito illusorio di una opposizione che, anche a livello di Ishwara, è delle più problematiche, in quanto rispetto all'Essere, il manifestato è un puro nulla.

Conviene considerare in primo luogo l'Assoluto in sé stesso e in secondo luogo l'Assoluto in quanto si dispiega in Mâyâ o attraverso le modalità di Mâyâ. Ed è sotto questo riguardo che si può affermare che "ogni cosa è Atmâ", ogni cosa è Allâh in quanto Zhâhir, ovvero l' "Esteriore". Analogamente, le cose si possono considerare in primo luogo in sé stesse, dal punto di vista della loro esistenza separata e in secondo luogo nell'Essere, in quanto archetipi. Ogni aspetto di relatività — anche principiale — o di manifestazione è vyakta; ed ogni aspetto d'assolutezza — anche relativa — o di non-manifestazione è avyakta.

Coomaraswamy, che Guénon cita nell'articolo in questione, ritiene che "bisogna esser passati al di là del manifestato... per raggiungere il non-manifestato (...), ma il fine ultimo è ancora al di là del non-manifestato; il termine della via non è raggiunto finchè Atmâ non è conosciuto contemporaneamente come manifestato e non-manifestato. E Guénon, che gli crede sulla parola, senza dubbio perchè Coomaraswamy si rifà alla Katha Upanishad, conclude così: "È dunque necessario, per raggiungerlo, passare ancora "al di là dell'oscurità", oppure come lo esprimono certi testi, "vedere l'altra faccia dell'oscurità".

Orbene, questo "al di là dell'oscurità" è con ogni evidenza la luninosità intrenseca del sé, la quale si manifesta dopo l'oscurità che presenta il non-manifestato in rapporto alla luminosità del

manifestato.

In fondo, passare da Prâjna a Turîya, o dal non-manifestato ontologico o relativo al non-manifestato sovraontologico o assoluto, significa passare da Mâyâ ad Atmâ; ma non si capisce assolutamente perchè tale passaggio debba implicare il ritorno, in un modo o nell'altro, al manifestato, essendo ciò incompatibile con l'infinitudine dell'Atmâ e contrario alla realtà trascendente del Principio. Guénon prevede l'obiezione e cerca di confutarla così: "Non possiamo... dire, in definitiva, che il manifestato sia strettamente trascurabile, benchè sembri tale in confronto al non-manifestato"; a leggere questa asserzione ci sembra quasi di sognare. In realtà la parola "trascurabile" non significa niente sul piano metafisico ed è Guénon stesso ha sottolineare in diverse occasioni che la manifestazione non è "assolutamente nulla rispetto al Principio".

D'altro canto, ammettendo che vi sia "ridiscesa", dunque ritorno alla manifestazione in un senso superiore, non vedo assolutamente perchè questo ritorno dovrebbe assumere la forma di una attività particolare tra gli uomini, ovvero di un tuffo in siffatte contingenze umane e storiche. Questa attività, che la si chiami "missione" o altrimenti, non mi sembra avere alcun rapporto con ciò che potrebbe essere una penetrazione trascendente del mondo manifestato, ammesso che si tratti di una possibilità e di una necessità; possibilità che si dovrebbe presentare nella forma di dono dei miracoli maggiori e non altrimenti.

La realizzazione conforme a Turîya implica necessariamente il superamento della complementarietà tra il manifestato, Samsâra, e il suo Principio, Ishwara; ma è inutile riferirsi a questa complementarietà poichè il superamento di Ishwara implica ipso facto quello del Samsâra. Questa realizzazione è il superamento di Mâyâ, la quale implica sia Ishwara che Sansâra; ora nel sé, la questione di una manifestazione non si pone affatto e l'idea di una qualunque ricapitolazione del creato non ha alcun senso al di fuori di ciò che, in una realizzazione, ha luogo comunque rispetto al mondo che ci circonda.

* * *

Guénon sembra avere una specie di allergia per tutto ciò che è propriamente umano, onde la sua preferenza per ciò che è "rituale" rispetto a ciò che è "morale". In questo stesso capitolo sulla "realizzazione discendente", afferma che nell'essere realizzante il non-manifestato, "non esiste più l'ego, vale a dire l'individualità, essendo state necessariamente abolite le limitazioni che la costituiscono come tale". Più avanti osserva che la "realizzazione discendente" è un "sacrificio", ma aggiunge immediatamente che usa questa parola "non nel senso semplicemente "morale" volgar-

mente attribuitogli e che costituisce uno dei tanti esempi di degenerazione del linguaggio moderno, il quale sminuisce e snatura tutte le cose per abbassarle ad un livello puramente umano e per farle rientrare nei quadri convenzionali della "vita ordinaria". Egli invece usa "questa parola nel suo senso vero e originale, con tutto ciò che comporta d'effettivo e anche d'essenzialmente "tecnico...". Eccoci dunque avvertiti; l'essere spiritualmente "discendente" non ha ego e comunque il suo "sacrificio" non potrebbe essere ciò che si intende "volgarmente" con questa parola. Ma più avanti, l'autore parla delle "esitazioni" che questi esseri provano dinanzi alla prospettiva del loro sacrificio, della loro "tentazione" di rimanere nella "notte" del non-manifestato, e considera che ciò "si comprende senza fatica"; si può sapere perchè, dato che gli interessati non hanno più l'ego e che il sacrificio non è più tale?

Coomaraswamy ritiene che, per la ragione indicata, Shankara si sarebbe sempre sforzato "di evitare la considerazione della "ridiscesa" anche quando commenta testi il cui senso la implica molto chiaramente", e che un tale atteggiamento "non può... comprendersi se non come una specie di indetreggiamento dinanzi alla prospettiva del "sacrificio"...". Perchè, ripeto, questo indietreggiamento, se il sacrificio non ha niente di morale e inoltre non esiste più l'ego? Del resto è curioso concludere che quando un autore non

esprime una certa opinione vuol dire che esita a farlo; questa logica potrebbe portare lontano!

Aggiungerò che non vedo il minimo rapporto tra un sacrificio nel senso comune e morale del termine e la "vita ordinaria"!

Alla fine del capitolo, Guénon pone la seguente domanda: "... essendo gli stati dell'essere in moltitudine indefinita, quale ragione può impedire di ammettere che, in uno stato o in un'altro, qualsiasi essere abbia la possibilità di pervenire a questo grado supremo della gerarchia spirituale?", vale a dire, al grado dei Fondatori di religione. Mi oppongono a questa opinione stravagante per ragioni che credo non abbiano bisogno di spiegazione, avendo trattato tutte queste questioni nel mio articolo "Il mistero del Bodhisattwa".

Ma la mia meraviglia arriva al culmine quando leggo in una nota che "è precisamente con questo significato che il triangolo rovesciato è preso a simbolo dei più alti gradi della Massoneria Scozzese; d'altro canto, il 30° grado, essendo considerato come nec plus ultra, deve indicare logicamente anche il termine della "salita", di modo che i gradi seguenti non possono riferirsi se non propriamente ad una "ridiscesa", in virtù della quale si apportano a tutta l'organizzazione iniziatica le influenze destinate a "vivificarla"...". Et voilà! Ora, la Massoneria è una iniziazione artigianale, ammesso che lo sia ancora — ma non

ne è qui la questione — e ci si è detto che tende alla "realizzazione dello stato primordiale", il che equivale al conseguimento dello scopo dei "piccoli misteri"; e poi ci si chiede di credere che presso una simile confraternita si persegue metodicamente la realizzazione, non solamente dei "grandi misteri", ma perfino della sovreminenza spirituale dei Profeti! Da dove provengono, dunque, sia detto di passata, questi "alti gradi" perfettamente irrealistici e sincretisti e senza alcuna proporzione, quanto al genere, con la grandezza degli Avatâra? Dunque, nella Massoneria si realizza il grado supremo — se qui la parola grado ha ancora un senso — della spiritualità universale e lo si segnala, registra ed etichetta amministrativamente; si è mai visto un Avatâra che si lasci irregimentare in una gerarchia prefabbricata da una società segreta? E perchè questo lusso demenzialmente inaudito di una presenza avatârica? Per "apportare a tutta l'organizzazione iniziatica" — vale a dire la Massoneria Scozzese — "le influenze destinate a 'vivificarla' "! Malgrado ciò, nel suo articolo "Gli alti gradi massonici", pubblicato nel 1910 in "La Gnose", Guénon-Palingénius fa notare che nella maggior parte dei sistemi degli alti gradi "si riscontrano incoerenze, lacune, pleonasmi", e che "questa molteplicità di gradi è inutile tanto più che si è costretti a conferirli in serie". E più avanti: "... contrariamente a quanto si è spesso preteso, il cavaliere Ramsay

non fu affatto l'inventore degli alti gradi, e... se egli ne è responsabile, ciò è solo indirettamente, perchè coloro che concepirono lo Scozzesismo si ispirarono a un discorso da lui pronunciato nel 1737, e nel quale ricollegava la Massoneria sia ai misteri dell'antichità sia, più immediatamente, agli ordini religiosi e militari del Medioevo". Più avanti, l'autore dice riguardo agli alti gradi: "...li consideriamo come aventi un'inutilità pratica incontestabile, ma alla condizione, sfortuantamente realizzata assai di rado, soprattutto oggi, che compiano veramente lo scopo per il quale sono stati creati". Alla fine dell'articolo, l'autore ritiene "di aver detto abbastanza per lasciare intravedere ciò che potrebbero essere gli alti gradi massonici se invece di volerli semplicemente sopprimere, se ne facessero dei veri centri iniziatici, incaricati di trasmettere la scienza esoterica...". Ma tutto ciò non ha assolutamente alcun rapporto, con il superamento di Mâyâ al grado dei Bodhisattwa e degli Avatâra!

Perchè dunque, per amor del cielo, includere nell'articolo sulla "realizzazione discendente" l'impossibile nota sulla Massoneria Scozzese?

Grosso modo, una "realizzazione discendente" potrebbe avere il senso di una spiritualità che si isola dal mondo dei fenomeni e si racchiude, per così dire, nella felice oscurità della contemplazione interiore. Ma vi è un'altra spiritualità procedente da questa e per la quale il mondo si rivela

come un aspetto del Principio; si tratta di "vedere Dio dappertutto" in modo che praticamente non vi è più opposizione tra "l'esterno e l'interno". Krishna, che ama le Gopî è Purusha che ama le possibilità di Prakriti; e nel fare la guerra santa, l'Avatâra è Shiva che vince Tamas o Avidya, ovvero è Atmâ che dissolve Mâyâ. A un dato momento, il santo può lasciare la sua caverna e confondersi con gli uomini del mondo, non perchè obbligato dal suo grado spirituale, ma perchè viene meno la ragione del suo isolamento; che a questo punto Dio possa imporre al santo una missione che egli esita ad accettare, è un'altra questione, non in rapporto con la natura dello stato spirituale benchè questa natura sia evidentemente la conditio sine qua non del mandato divino. È "vedendo Dio dappertutto" che il santo possiede questo grado e non compiendo una missione che ne presuppone il possesso. A questo grado spirituale si riferisce, nel Sufismo, la Jalwah che segue la Khalwah: l' "irradiazione" che segue il "ritiro".

* * *

Anche nei migliori libri di Guénon ci si imbatte in affermazioni per lo meno problematiche, come questa presa dal capitolo II dell' "Uomo e il suo divenire": "...l'individualità umana è contemporaneamente molto più e molto meno di quello

che la credono ordinariamente gli occidentali: molto più perchè essi ne conoscono semplicemente la modalità corporea, infima parte delle sue possibilità; ma anche molto meno perché questa individualità lungi dal rappresentare realmente l'essere totale, non è che uno stato fra una serie indefinita di altri stati, la cui stessa somma è niente ancora se paragonata alla personalità, che è l'essere vero...". Come! I cristiani non conoscono dell'individualità che la modalità corporea? E i suoi credenti non hanno la nozione della psicologia? I cristiani non sanno che l'individuo umano come del resto il mondo intero non è che un nulla dinnanzi a Dio? E cos'è, per l'amor del cielo, "l'essere totale"? Se è l'insieme delle soggettività cosmiche, dai vegetali fino agli angeli, chi dunque si è mai sognato di dedurre la piccolezza dell'individuo umano dalla moltitudine delle creature partendo dalla nozione della segmentazione del Soggetto universale? In quanto la percezione di questa piccolezza non ha bisogno di questo sotterfugio ed è per lo meno straordinario il fatto di vedere nell'uomo non un essere, ma uno "stato dell'essere totale" come se l'uno escludesse l'altro e come se si potesse attribuire all'individuo umano una indefinità di modalità o di possibilità in riferimento alle altre soggettività cosmiche, alle quali si trova evidentemente collegato in ragione dell'omogeneità dell'Universo.

Tale è per lo meno la prima reazione alla lettu-

ra del brano citato; ma leggendone altri, specialmente ne "Gli stati molteplici dell'essere", soprattutto all'inizio del II capitolo il quale ci rivela che questi stati si possono classificare in "preumani" e "postumani', finiamo per renderci conto che si tratta della trasmigrazione; bastava dirlo subito! Veniamo a sapere dunque, dopo un dedalo di astrazioni sbalorditive, che l' "essere totale" è il soggetto considerato in rapporto al ciclo totale delle vite, e che gli "stati dell'essere" sono precisamente queste ultime; per lo meno così sappiamo di cosa si parla! È vero che — secondo Guénon — le espressioni concrete sono troppo umane e cariche di pregiudizi e che conviene dunque essere astratti per quanto possibile, per lo meno quando si parla agli Occidentali; per gli Orientali è un'altra cosa: il loro linguaggio concreto è il simbolismo, il quale è infinitamente superiore alle astrazioni della filosofia; di conseguenza possono permettersi il lusso di parlare in termini di reincarnazione senza incorrere in alcun biasimo; agli Occidentali il demerito di prenderli alla lettera!

Nel trascrivere il sentimento di Guénon o le sue conseguenze logiche, non considero evidentemente né il simbolismo né l'astrazione se essa non si isola dalle immagini-chiave; rilevo unicamente la contraddizione di una dialettica smisuratamente astratta, ma fondata sull'assioma della supremazia del simbolo puro e sul disprezzo del

carattere astratto o non simbolico del linguaggio "profano" dei filosofi; e mi spiace inoltre il silenzio in questo caso sui punti di riferimento tradizionali. Certo, esiste in Guénon il simbolismo geometrico, ma questo si arresta a metà strada tra l'immagine e l'astrazione, e non è quello usato a priori dagli Orientali quando parlano di trasmigrazione.

Per quanto riguarda la dottrina degli "stati molteplici", dirò che conviene distinguere il punto di vista propriamente descrittivo della cosmologia dalla prospettiva propriamente metafisica, la quale non considera le cose secondo il loro collegamento orizzontale ma secondo i loro significati intrinseci o essenziali. Si può dunque fare il seguente distinguo: in primo luogo, dal punto di vista cosmologico, il ciclo samsarico totale e, per estensione, l'insieme di tutti i cicli samsârici, costituisce ciò che Guénon chiama "l'essere totale" o "vero". È questa la prospettiva "orizzontale" che è rappresentata geometricamente dal sistema dei cerchi concentrici.

In secondo luogo, dal punto di vista metafisico — ed è questa la prospettiva "verticale" la cui immagine è il sistema dei raggi convergenti — l'essere concreto, vale a dire definito da una forma, è l' "essere vero" nella stessa misura in cui questa forma è "centrale" — come nel caso dell'essere umano — e in cui per ciò stesso l'essere si ricollega più o meno coscientemente all'Assoluto. In

una formica il ciclo samsârico domina lo stato accidentale d'insetto; al contrario nell'uomo è la personalità umana, dunque teomorfica — "fatta a immagine di Dio" — che domina il ciclo samsârico preparatorio, dato che la condizione umana riassume per definizione tutti gli stati perifierici. La persona umana dell'Avatâra non potrebbe essere uno "stato" qualunque di un essere anonimo, proteico e in qualche modo astratto perchè senza forma e senza volto.

Parlare dello "stato" di un essere, vuol dire parlare, per esempio, della veglia o del sonno, della giovinezza o della vecchiaia, della salute o della malattia, del piacere o della sofferenza, della fede o della miscredenza, in uno stesso soggetto identificabile. Quando il soggetto non è identificabile, e ciò ha luogo quando vi è discontinuità da uno stato all'altro, vale a dire quando ogni "stato" invece di aggiungersi all'essere crea un essere nuovo, si pone la questione di sapere se si ha ancora il diritto di chiamare "stato" questo essere nuovo e concreto, o se non sia piuttosto la determinazione "verticale", il raggio totalizzante e personificante del sé a condizionare e caratterizzare l'essere vero. Concludendo: la risposta alla questione se "l'essere vero" sia il ciclo samsârico o al contrario la persona centrale, dipende dal grado di teomorfismo dell'essere o dello "stato" preso in considerazione. Non vi è ragione di attribuire più realtà alla circonferenza concentrica

che al raggio centripeto; certo la circonferenza determina il grado di esistenza, ma è il raggio a determinare la personalità, quindi la partecipazione al sé.

L'Esistenza è fatta di contenenti, di contenuti e di modalità.

I contenenti, sono i piani gerarchizzati di riverberazione del sé, piani che implicano la segmentazione dell'Immagine riflessa e ciò in ragione del grado di relatività o di lontananza. I contenuti sono quelle immagini riflesse diversificate precisamente dai piani di esistenza. Le modalità sono gli effetti della diversificazione esistenziale riguardante le immagini stesse, vale a dire che i contenuti o immagini implicano cicli di modalità in ragione della relatività dell'immagine o della sua lontananza dal sé. Ogni riflesso del sé, nella misura in cui è relativo, comporta dei cicli; ogni "forma" è limitata per definizione e questo limite non colpisce solamente la sua natura, che è specifica, particolare ed esclusiva, colpisce anche la sua presenza nel mondo, la quale ha un inizio e una fine, ovvero ciò che chiamiamo una "vita". Lo "spazio" e il "tempo" non sono affatto combinazioni puramente terrestri, sono piuttosto i riflessi terrestri dei principi universali che intervengono ovunque — in un qualunque grado — dove vi è esistenza, dunque relatività infraprincipiale, Mâyâ cosmico. I modi o comportamenti variano, ma i principi sono sempre gli stessi.

Esistono le "circonferenze" di esistenza e i "raggi" di determinazione principiale: le circonferenze concentriche corrispondono ai Bodhisattwa e i raggi convergenti o centripeti ai Buddha, intesi rispettivamente come "presenza divina" e "funzione spirituale". Ma da un certo punto di vista sono identici e possiamo raffigurare questa identità con la spirale o con la croce iscritta nella circonferenza, la prima figura essendo dinamica e la seconda statica.

Guénon dà l'impressione che la trasmigrazione sia un viaggio attraverso "stati" equivalenti nessuno dei quali è "privilegiato" e dove le possibilità di raggiungere lo scopo supremo o di non raggiungerlo sono sempre le medesime; non parla mai dell'inferno, e del resto sembra stranamente perdere di vista il fatto che la "nascita umana è difficile da conseguire" e che la condizione umana è proprio uno stato privilegiato qualunque possa essere la nostra avversione metafisica per tutto ciò che è umano. Un testo orientale paragona la possibilità di conseguire lo stato umano alla probabilità che ha una tartaruga marina di far passare la sua testa attraverso un anello di legno galleggiante in qualche parte dell'oceano. Vale a dire che il rapporto tra gli stati frammentari o passivi e uno stato totale o attivo è lo stesso che c'è tra la periferia e il centro, il che non è poca cosa, e spiega l'insistenza imperativa delle religioni e dei metodi spirituali sulla necessità di

mettere a profitto la condizione umana.

Le diverse dottrine escatologiche d'Oriente e d'Occidente testimoniano nel loro complesso una serie di possibilità partendo dallo stato umano terrestre: questo stato, come qualunque altro stato centrale, comporta un prolungamento celeste e un prolungamento infernale, i due essendo "verticali" rispetto al centro divino, il primo in senso centripeto e il secondo in senso centrifugo. Ma lo stato umano comporta inoltre due possibilità intermedie, una superiore e una inferiore, vale a dire, in primo luogo, un accesso "diagonale" ascendente verso la trasmigrazione attraverso altri stati centrali, dunque simbolicamente "umani", e in secondo luogo, un accesso "diagonale" discendente verso la trasmigrazione — in sé ascendente — attraverso stati periferici, dunque simbolicamente "animali" o addirittura "vegetali", ma di carattere neutro e non direttamente punitivo. Le dottrine monoteiste semitiche parlano di queste "scappatoie" solo in modo indiretto e come di passata, specialmente in riferimento al concetto dei "limbi".

Questa condizione è una specie di "dannazione" perchè l'individuo è escluso dalla visione beatifica, ma non è l'inferno poichè non si è sottoposti a nessuna punizione particolare propriamente detta. Le dottrine indù e buddhiste mediante un linguaggio essenzialmente simbolico, entrano nel dettaglio di queste condizioni intermedie nella

misura in cui lo richiede la loro prospettiva particolare.

L'inferno propriamente detto è la caduta verticale, a partire da uno stato centrale, nel prolungamento inferiore di questo stato e la trasmigrazione negli stati periferici più bassi; ma secondo la terminologia monoteista comune, è infernale ogni stato al di fuori del Paradiso e dei limbi.

Il Paradiso è come un movimento ascendente, spiroidale e ritmico intorno a un Centro infinito; è chiuso verso il samsâra trasmigratorio, ma non verso il nirvâna.

Parlando molto schematicamente, vi sono tre generi di condizioni paradisiache e tre generi di condizioni infernali: in primo luogo i Paradisi definitivi, non solamente quelli delle religioni monoteiste, ma anche quelli considerati dalle religioni trasmigrazioniste come i Brahma-Loka e le diverse "Terre di Buddha", luoghi celesti che si aprono sulla Realtà divina comunque la si voglia denominare; vi è l'apocatastasi finale, esaltante e non privativa, di modo che si possono dire al contempo eterni e non eterni, a condizione di specificare in quest'ultimo caso che ciò che si estingue è la limitazione cosmica e non il contenuto deificato.

Vi sono poi due condizioni paradisiache transitorie, una superiore o attiva e una inferiore o passiva: la prima è quella dei Bodhisattwa trasmigrati gloriosamente in funzione di un voto o di una

missione — epperò interiormente radicati in un Paradiso immutabile — e la seconda è quella degli individui che hanno accumulato un Karma benefico senza realizzazione spirituale propriamente detta; tali possibilità risulterebbero inconcepibili e irrealizzabili nella cosmologia del monoteismo. Inoltre vi sono da fare analoghe distinzioni per quanto riguarda le condizioni infernali, ma senza che esista una reale simmetria con le condizioni paradisiache in quanto "la Mia Misericordia avvolge tutte le cose".

* * *

"L'individuo ben lungi dall'essere in sé stesso un'unità assoluta e completa, come vorrebbero la maggior parte dei filosofi occidentali e in ogni caso i moderni senza eccezzione, costituisce invece un'unità relativa e frammentaria; non è un tutto circoscritto e autosufficiente...; la stessa nozione di "sostanza individuale", intesa in questo senso..., non ha in realtà alcuna portata veramente metafisica: in fondo, essa non è altro che la nozione logica di "soggetto"... .

L'individuo, quand'anche lo si consideri in tutta l'estensione di cui è suscettibile, non è un essere totale ma soltanto un particolare stato di manifestazione di un essere, stato... che occupa una certa posizione nella serie indefinita degli stati dell'essere totale". Così scrive Guénon nel I° ca-

pitolo del "Simbolismo della Croce".

Rispondo: il fatto che l'individuo abbia qualcosa di relativo e di frammentario, in ragione del suo allontanamento ontologico dal Principio, non impedisce assolutamente che rappresenti un'unità reale nel suo ordine, e ciò in virtù del "relativamente assoluto" che si deve realizzare ad ogni livello dell'esistenza; è dunque perfettamente legittimo parlare di "sostanza individuale", e non vedo proprio con quale diritto si ridurrebbe la realtà concreta dell'individuo umano alla semplice nozione logica di soggetto. L'individuo è per definizione un essere totale nel quadro della sua relatività esistenziale, e d'altronde l'esperienza lo dimostra sovrabbondantemente: l' "io" del santo si vuota del mondo e si riempie di Dio, va in Paradiso e si estingue — in diversi gradi o secondo diverse modalità — nel sé divino; il santo in Cielo può avere una dimensione unitiva e divina, ma il suo corpo celeste, garante della sua identità, continua a sussistere, e quando il santo si manifesta miracolosamente sulla terra, come fa la Santa Vergine, ciò che si manifesta è sempre lo stesso "io", la stessa soggettività, la stessa continuità, lo stesso nucleo immortale e insostituibile "fatto a immagine di Dio".

Negli "Stati molteplici dell'essere", capitolo IV°, Guénon fa notare ancora una volta, non senza aver dato un'artigliata alla "psicologia occidentale e profana", che la "pretesa unità dell'io..., è un'unità frammentaria, poichè si riferisce solo ad una porzione dell'essere e cioè a uno dei suoi stati preso a sè ed arbitrariamente, fra un'indefinità d'altri (quantunque questo stato sia molto lontano dall'essere considerato normalmente nella sua integralità); d'altra parte, questa unità, anche se ci si limita a considerare solo lo stato particolare a cui si riferisce, è ancora del tutto relativa, dato che questo stato si compone di una indefinità di modificazioni differenti..." ecc., ecc. .

È evidente cosa pensi l'autore: l' "io" cambia con i suoi contenuti; l'anziano è un "io" diverso dal bambino, ma ciò non abolisce né la continuità tra il bambino e l'anziano, né l'unità dell'ego della quale questa continuità è funzione; e l'unità del soggetto è tanto più pronunciata quanto più il livello intellettuale e morale è elevato, vale a dire quando l'individuo realizza con pienezza sufficiente la norma umana.

Secondo Guénon, solo il sé possiede l'unità e ne deduce che l' "io" sia qualcosa di diverso e fluttuante; dimentica che l' "io" umano è contemporaneamente uno e stabile per la sua partecipazione al sé che è la ragion d'essere dell'umanità; detto altrimenti, il sé vuole non solo essere sé stesso, ma anche manifestarsi nella relatività conferendo all'immagine riflessa una partecipazione alla sua assolutezza. Quest'ultima è suffi-

ciente, non certo per pretendere che la manifestazione sia eguale al Principio, ma per riconoscere che l'omogeneità dell' "io" ha qualche cosa di "relativamente assoluto", che la sua unità è dunque vera e che rappesenta a modo suo un essere totale; in caso contrario non potrebbe essere né il punto di partenza né il supporto della deificazione.

Ciò che distingue un ego dall'altro è da una parte l'intelligenza e dell'altra la virtù, o al contrario, la loro assenza; e queste qualità o privazioni sono indipendenti dalle impressioni sensoriali o dalle emozioni, sono caratteri innati che determinano il valore dell'individuo e gli conferiscono un movimento sia ascendente che discendente. L'uomo pienamente conforme alla vocazione umana non è solamente una serie di stati di coscienza, è soprattutto un carattere spirituale, dunque una realizzazione dell'amore di Dio; e Dio non si rivolge a modalità infime, si rivolge a persone intere.

Con la sua avversione matematica verso tutto ciò che è concreto e umano, Guénon perde di vista curiosamente e tragicamente la qualità intrinseca della soggettività; da qui la sua premura di frammentare la persona umana che gli è "metafisicamente" odiosa, in un sistema di innumerevoli astrazioni; ciò che resta è una modalità astratta senza alcun contenuto o senza alcun riferimento all'Assoluto. Orbene, l'uomo è per Dio un' "interlocutore valido" e ciò esclude che sia solo uno stato frammentario senza reale consistenza. L'uomo è il "vicario di Dio sulla terra", il ché non è poco.

* * *

All'inizio dell'articolo "Cristianesimo e Iniziazione", l'autore ci avverte che non si è "mai sentito incline a trattare specificamente questo soggetto per svariati motivi, di cui il primo è l'oscurità quasi impenetrabile che circonda tutto quanto riguarda le origini ed i primi tempi del Cristianesimo, oscurità tale che, a ben riflettere, non sembra puramente accidentale, ma espressamente voluta". Domanda: poichè questa oscurità, ammettendo che esista, non impedisce affatto di avere un'opinione netta e perentoria sui sacramenti, perchè non avere "nessuna inclinazione a trattare questo soggetto" e come tale dichiarazione, dal punto di vista delle proporzioni delle cose, è compatibile con la maestà del soggetto e con l'importanza cruciale dell'opinione di cui si tratta? Non è "ai margini" o "di passata" che si legifera su cose sacre, spiritualmente vitali. Quanto alla sorprendente opinione secondo la quale le origini del cristianesimo sarebbero circondate da un'oscurità quasi impenetrabile, non vediamo alcuna ragione per ammetterlo e più di una ragione per non ammetterlo. Qui ci si chiede un atto

di fede su di un'ipotesi, perchè se invece si tratta di una certezza, dove sono le prove? La storia del cristianesimo primitivo è chiara nella misura in cui può esserlo un passato storico; non se ne può dubitare che in virtù di una petizione di principio. Se l'Islam è particolarmente esplicito per ciò che riguarda la sua storia, lo è in ragione della sua prospettiva che vuole che tutti gli atti del Profeta siano prototipi di modi di agire successivamente divenuti i supporti della fede e delle virtù richieste ai suoi fedeli.

Non vi è certamente nulla all'origine di una religione che si possa considerare "semplicemente accidentale". Ma cosa pensare di quegli Apostoli e di quei Padri che confusero intenzionalmente le tracce storiche conducenti al Verbo Incarnato? La loro condotta non poteva certo essere quella di una società segreta rosicruciana o taoista.

L'assenza di una legislazione sociale non è una "lacuna" per il cristianesimo più di quanto non lo sia per il Buddhismo, poichè in casi di questo genere l'integrazione di una legge preesistente è precisamente una possibilità; è completamente falso credere a priori che tutte le religioni debbano avere la stessa struttura exo-esoterica, poichè ciò è contrario alla varietà di forme che l'Onnipossibilità esige.

Affermare, con i Musulmani, che la Chiesa primitiva era una Tarîqah, dunque un Ordine

esoterico, non vuole assolutamente dire che era "un'organizzazione chiusa o riservata nella quale non erano ammessi tutti indistintamente, ma solo coloro che possedevano le qualificazioni necessarie per ricevere l'iniziazione". Il suo esoterismo era di natura "bhaktica", non "jnânica", e se la bhakti ha un aspetto esoterico rispetto al Karma — al quale corrisponde la Legge mosaica — ne ha anche uno exoterico rispetto al Jnâna o alla gnosi che sola costituisce l'esoterismo in senso assoluto, come lo dimostra in India la differenza tra il Visnuismo monista e lo Shivaismo advaita. Il Visnuismo, pur essendo iniziatico a suo modo, ha anche il carattere di un exoterismo religioso almeno nei suoi aspetti più generali, contrariamente all'Advaitismo shivaita che è una via riservata a un'elité intellettuale di origine brahamanica.

Quando Clemente d'Alessandria ed altri cristiani parlavano di "segreti", si riferivano alla gnosi, non al cristianesimo generale, che essendo di natura bhaktica era perfettamente idoneo a costituire fin dalle origini una religione.

In "Cristianesimo e Iniziazione", troviamo il seguente passaggio che intende confutare la nostra idea secondo la quale i sacramenti sono iniziatici in quanto lo sono stati fin dalle origini: "vi è in ciò un fraintendimento che ci appare molto evidente: l'iniziazione, come abbiamo più volte precisato, conferisce effettivamente a coloro che

la ricevono un carattere che è acquisito una volta per tutte e che è veramente incancellabile; ma questa nozione della permanenza del carattere iniziatico s'applica agli esseri umani che lo possiedono e non ai riti o all'azione dell'influenza spirituale alla quale questi sono destinati a servire da veicolo; è assolutamente ingiustificato volerla trasferire da uno all'altro di questi due casi e ciò equivarrebbe anche ad attribuirle in realtà un significato del tutto diverso, e, da parte nostra, siamo certi di non aver mai detto nulla che potesse dar luogo ad una tale confusione". Si tratta certamente di uno dei passaggi più bizzarri che mai abbiamo letto, in quanto si riferisce, con straordinaria ingegnosità e strano irrealismo, a una "confusione" che non ha mai sfiorato lo spirito di nessun uomo; e questa "confusione" in effetti inesistente e quasi inimmaginabile rispetto alle normali associazioni d'idee, è presentata addirittura come l'essenza stessa dell'errore da confutare! Altrettanto straordinario è il passaggio seguente che rappresenta il perno della dottrina guénoniana sul cristianesimo: "...cosa potrebbe impedire che la medesima influenza, o un'influenza della stessa natura, agisse seguendo modalità diverse e in domini pure diversi; e inoltre, essendo questa influenza in sé stessa d'ordine trascendente, dovrebbero necessariamente anche esserlo i suoi effetti in ogni circostanza? Non vediamo proprio perchè dovrebbe essere così, e siamo anzi certi

del contrario...; non comprendiamo inoltre perchè non sia ammissibile che l'influenza che opera attraverso i sacramenti cristiani, dopo aver agito un primo tempo nell'ordine iniziatico, abbia in seguito, in altre condizioni e per ragioni dipendenti dalle medesime, fatto discendere la sua azione nel dominio semplicemente religioso ed exoterico, cosicchè i suoi effetti sono stati da allora limitati a certe possibilità d'ordine esclusivamente individuale aventi per fine la "salvezza", pur conservando nelle apparenze esteriori gli stessi supporti rituali; questi erano infatti di istituzione cristica e in mancanza d'essi non vi sarebbe nemmeno più stata una tradizione propriamente cristiana".

Per quanto ci riguarda vediamo senza il minimo sforzo come tutto ciò sia inammissibile; in primo luogo per una ragione di principio, in quanto il Cielo non dà mai meno di quanto promette e nell'istituire i sacramenti sapeva ciò che voleva; in secondo luogo per una ragione di fatto, in quanto è praticamente impossibile modificare a cose fatte la natura di elementi tradizionali essenziali. Se ciò non si è verificato durante la vita degli Apostoli tanto meno poteva verificarsi dopo di essi quando il ciclo della Rivelazione era ormai chiuso. Il Cristo, nell'istituire l'Eucarestia, sapeva ciò che faceva; non parlava per una confraternita ristretta, ma per una religione mondiale; inviò i suoi discepoli "a predicare a tutte le na-

zioni" e parlò del suo ritorno alla fine del mondo. Basta ricordare il Vangelo o leggerlo se non lo si è mai letto, per rendersi conto che la Chiesa di Cristo non è stata né una "organizzazione chiusa" — carattere per altro affatto necessario, l'abbiamo già detto, per via che la bhakti è un'esoterismo relativo — né nient'altro che una religione; l'originalità del Cristianesimo nel mondo semitico è precisamente questa unione tra la bhakti e la funzione di religio.

Un'altra ragione per non ammettere il cambiamento di livello dei sacramenti è la seguente: se questo cambiamento fosse possibile non ci sarebbe più, in molti casi, nessuna garanzia rigorosa della stabilità e dell'efficacia plenaria dei riti, il che equivarrebbe al caos; e chi dunque potrebbe decidere della qualificazione dell'ambiente umano? In certi paesi musulmani vi sono intere popolazioni che aderiscono a tale o tal'altra Tarîqah in modo semplicemente religioso e per nulla esoterico; la confusione tra i due piani è perfetta e non è nello spirito di quegli uomini né nelle loro possibilità, oltrepassare l'ambito individuale, quindi exoterico. In queste condizioni ed ammettendo che i riti possano cambiare effetto, cosa proverebbe che il rito d'affiliazione abbia conservato un carattere iniziatico e per quale ragione dovrebbe avercelo ancora? In ogni caso, non si vede la ragione per cui i Cristiani dei primi secoli, o quelli del Medio Evo, avrebbero presentato

globalmente meno qualificazioni iniziatiche effettive di alcune popolazioni arabe, berbere o negre del XX° Secolo. A maggior ragione per quanto riguarda i Fra-Massoni, dal momento che non sono semplicemente exoteristi, ma addirittura irreligiosi, perchè non ci sarebbero motivi sufficienti, per "far discendere la sua azione", e cosa proverebbe che ciò non sia già avvenuto fin dalla fondazione della Massoneria profana, "speculativa" e, in definitiva, anticlericale e antireligiosa? Ci piacerebbe molto sapere quali sarebbero, in questa materia, i principi del Cielo e i suoi criteri, o con quale diritto coloro che accettano questa idea di "discesa" affermano che i riti massonici sono ancora validi. Infine, non vediamo alcuna ragione che dimostri questa "discesa" in un caso come quello del Cristianesimo, in quanto lo Spirito può in ogni circostanza dosare la sua azione secondo la capacità del ricettacolo umano; Dio sarebbe così povero da aver necessità di razionare le sue grazie dopo averle accordate? Perchè uno stesso rito non dovrebbe poter conferire un aiuto individuale all'uno e sovra-individuale all'altro? Poichè chi può il più, può il meno.

È vero che ci si consola affermando che il Cristianesimo "disceso" nel dominio exoterico comportava un esoterismo; sfortunatamente ci si insegna al contempo che questo esoterismo, o le sue "organizzazioni iniziatiche" "cessarono di esistere" o "si ritirarono in Asia", o ancora, che

ciò che ne sussiste attualmente si trova "in ambienti talmente ristretti da risultare praticamente inaccessibili, oppure... in altri rami del Cristianesimo diversi dalla Chiesa latina". In queste condizioni, quale rimprovero si può fare a coloro che credono, dal punto di vista esoterico, che la "discesa" in questione — ammesso che sia stata possibile — sarebbe stata una frustrazione per la cristianità occidentale?

D'altra parte, se è talmente plausibile che un'influenza spirituale possa abbassare il proprio livello secondo le circostanze, perchè non ammettere al contempo che anche l'iniziazione ricevuta da un individuo possa in taluni casi diminuire? E se non c'è ragione che l'iniziazione si ritiri dall'individuo indegno, essendo inoperante, perchè ciò dovrebbe verificarsi per la collettività dove ci sono sempre individui eccezionali? Se per esempio, la permanenza dei riti massonici costituisce la garanzia della loro efficacia, deve essere altrettanto per i riti cristiani; se al contrario questa permanenza della forma rituale non prova niente e non garantisce nulla, tutto diviene incerto ed è addirittura inutile parlare di tradizione e di ricollegamento tradizionale.

* * *

Prima di andare oltre dobbiamo enunciare qui i caratteri essenziali dell'esoterismo: il primo, comune alla bhakti e al jnâna, è il superamento delle forme e lo scopo unitivo. La bhakti supera le forme — vale a dire le azioni — con il puro amore, da ciò l'inosservanza delle prescrizioni del tipo karma da parte degli Apostoli e più tardi l'abolizione di queste prescrizioni. L' "interiore" domina l' "esteriore", le azioni — certamente necessarie — sono ormai divenute l'espressione dell' "interiorità" o dell'amore, e non sono più supporti rituali della sottomissione "timorosa" al Dio legiferante; quanto all' "unione"bhaktica, essa generalmente non abolisce la separazione delle sostanze, si tratta quindi di una unione ancora dualistica e relativa, il che equivale a dire che la bhakti non possiede la nozione di mâyâ, o per lo meno non la possiede che in maniera parziale o indiretta eccetto nel caso della gnosi bhaktica. Infine, la natura "intermedia" della bhakti implica numerose modalità di combinazione con il jnâna e con il karma, donde la complessità dela spiritualità cristiana e vishnuita; d'altra parte, se non esiste karma senza bhakti, non esiste nemmeno jnâna senza bhakti, onde l'errore di attribuire al jnâna islamico un carattere bhaktico; e ciò che può complicare ulteriormente le cose, è che non esiste religione integrale senza esoterismo assoluto o jnânico, il che spiega la presenza, in una religione di forma karmica come il Giudaismo, di un esoterismo contemporaneamente bhaktico e jnânico. Aggiungiamo che nell'Indui-

smo il Bhagavâta-Purana — testo visnuita — è al contempo bhaktico e jnânico, e lo è necessariamente in quanto ispirato da Krishna la cui persona avatârica sintetizza tutte le prospettive e tutte le vie, come lo dimostra del resto anche la Bhagavadgîtâ; lo Yoga-Vasishtha, invece, ispirato da Râma, è puramente jnânico.

Un punto importante in questo argomento dell'esoterismo, è il seguente: l'esoterismo non è tale in quanto persegue un certo scopo spirituale, ma in quanto, comprendendo certe verità, è chiamato a presentare una via corrispondente. Quanto allo scopo, può certo dipendere dalla volontà del contemplativo che lo ricerca espressamente con l'aiuto di Dio — è il caso dei sannyâsî advaitiani — ma il contemplativo può anche far dipendere questo scopo unicamente dalla Volontà divina. Vi sono jnâna o sufi che, nella misura del possibile, rifiutano a priori ogni mâyâ, come ve ne sono altri che non se ne preoccupano, riferendosi unicamente all' "Istante divino" che conferisce loro da una parte la gnosi e dall'altra la grazia del "Sé". In quanto al "Paradiso formale", la forma del "Liberato" (mukta) vi sussiste fino alla "Reintegrazione finale" (Apocatastasi, Mahâprâlaya), parallelemente alla sua "dilatazione" nel "Sé" o alla sua "Identità" senza la quale l'Avatâra, il Buddha, l' "Uomo Dio", non potrebbero esistere.

Vorrei far notare qui che nel mio libro sull'unità trascendente delle religioni, per misticismo ho inteso una spiritualità non oggettivamente extra-iniziatica, ma soggettivamente individualista e sentimentale; per "punto di vista religioso", la prospettiva exoterica; per "esoterismo", nel quadro generale della bhakti del Cristianesimo, la gnosi quindi il jnâna; per "via di grazia", la bhakti. Nell'attribuire alla bhakti la stessa finalità del jnâna, l'ho fatto nel senso indicato da Râmakrishna e considerando la parabhakti nella quale le due prospettive si uniscono.

* * *

Quando Guénon fa notare, riguardo la "discesa" dell'azione divina nei sacramenti, — discesa di livello in quanto la parola "discesa" da sola si presta a confusione, — "che si è dovuto trattare di un adattamento che malgrado le deplorevoli conseguenze occorse, è stato pienamente giustificato e anche voluto dalle circostanze di tempo e di luogo" — quando Guénon fa queste o analoghe considerazioni c'è sempre questa obiezione o quest'evidenza che si impone: un Fondatore di religione sa quello che vuole e quello che fa!

Ci si dice che il mondo occidentale era in tale stato che solo una nuova religione poteva salvarlo; siamo pienamente d'accordo, ma ciò è indipendente dall'ipotesi di una discesa di livello, in quanto la bhakti ha precisamente la facoltà di

fungere da religione, come lo provano il Visnuismo e l'aspetto bhaktico del Mahâyâna. E che il Cristianesimo nella sua forma generale fosse una bhakti e non un jnâna, è provato dalla predicazione in quanto non si predica una gnosi; e che inoltre comportasse un esoterismo jnânico risulta dalla natura delle cose e si desume dalla parabola delle perle gettate ai porci o dalle dichiarazioni gnostiche di Clemente d'Alessandria.

Nell'articolo in questione si dice che le formulazioni "dogmatiche" del Concilio di Nicea e dei successivi Concili servirono a "costituire una presentazione puramente exoterica della dottrina": ora, queste formulazioni riflettono l'aspetto formale delle cose sacre e — per il fatto stesso che lo fanno in modo adeguato — costituiscono dei simboli di verità metafisiche ed iniziatiche, dunque esoteriche. Gli gnostici non hanno alcuna difficoltà nel discernere il senso più profondo dei dogmi; non vi è di conseguenza alcun problema se non quello assolutamente generico della differenza tra il simbolo e il senso o tra la forma e il contenuto.

Sopra abbiamo citato per esteso il passaggio sul "fraintendimento" che consisterebbe nell'attribuire la permanenza dell'influenza spirituale nell'uomo iniziato al rito iniziatico stesso, e non abbiamo tralasciato di considerare la natura sbalorditiva di questa dimostrazione. Esattamente di questo tipo è il seguente passaggio: "È evidente

infatti che la natura del Cristianesimo originario, in quanto essenzialmente esoterica ed iniziatica, doveva rimanere completamente ignorata da coloro che venivano ora ammessi nel Cristianesimo divenuto exoterico; di conseguenza, tutto quanto poteva far conoscere o solamente far supporre cosa era stato realmente il Cristianesimo ai suoi inizi, doveva essere per loro ricoperto da un velo impenetrabile.

Non sta a noi ben inteso ricercare con quali mezzi un tale risultato potè essere ottenuto, ciò sarebbe piuttosto compito degli storici, qualora venisse loro in mente di porsi questo problema...". Ammettendo che la "discesa di livello" avesse avuto luogo, non vediamo ragione alcuna per la quale l'esoterismo origniario — comunque inaccessibile alla maggior parte degli uomini - avrebbe dovuto rimanere "totalmente ignorato" ed essere ricoperto da un manto di equivoci; e si può sapere a chi dovrebbe spettare questo compito del quale l'autore stesso si lava le mani con un sorprendente "ben inteso" e con una non meno sorprendente artigliata contro gli storici senza dubbio storditi? E come tutto ciò potè realizzarsi, tenuto conto della rapida dispersione della Chiesa primitiva? San Tommaso, in India, o i suoi successori, ne furono messi al corrente? E come garantire la discrezione di tutti i palafrenieri e gladiatori cristiani? Comprendiamo che, in queste condizioni, non sia il caso "di

cercare con quali mezzi si è ottenuto tale risultato"! A ciò segue questa dichiarazione: "In realtà, questi insegnamenti (del Cristo) non sono stati da ciò modificati ne alterati in nessun modo quanto alla "lettera e l'immutata conservazione del testo dei Vangeli e degli altri scritti del Nuovo Testamento risalenti evidentemente al primo periodo del cristianesimo, ne costituisce una prova sufficiente; quel che mutato è solamente la loro comprensione o, se si preferisce, la prospettiva secondo la quale sono intesi, nonchè il significato che di conseguenza viene loro attribuito, senza che d'altronde si possa dire che sia in qualche modo falso o illeggittimo...". Ora non ci si vorrà far credere che i discepoli del Cristo, Santa Maria Maddalena ad esempio, o la maggior parte dei convertiti da San Paolo, non abbiano affatto compreso gli insegnamenti del Cristo secondo la lettera come i Cristiani le hanno capite più tardi e durante quasi due millenni. Non vogliamo dire che i primi cristiani non abbiano avuto in molti casi una conoscenza delle più profonde — è l'evidenza stessa all'origine di una religione — ma semplicemente che la prospettiva generale e millenaria del Cristianesimo non costituisce niente di "nuovo" rispetto a quella dei primi Cristiani.

"Vi sono pescrizioni — prosegue l'autore — le quali concernendo specialmente coloro che seguono una via iniziatica e che sono quindi applicabili in un ambiente ristretto e in qualche modo

qualitativamente omogeneo, diventano di fatto impraticabili se si vuole applicarle all'insieme della società umana; di ciò si ha un esplicito riconoscimento nel fatto che tali prescrizioni sono considerate solamente come "consigli di perfezione" a cui non si attribuisce nessun carattere di obbligatorietà, il che equivale a dire che ciascuno è tenuto a seguire la via evangelica solo nella misura... di quel che gli permettono le circostanze contingenti in cui si trova, e ciò è in effetti, tutto quanto si può ragionevolmente esigere da chi non aspiri ad oltrepassare la semplice pratica exoterica. Questa pratica exoterica può definirsi come il minimo necessario e sufficiente per assicurare la "salvezza", poichè è questo lo scopo unico al quale è effettivamente destinata". Se è così e poichè secondo l'autore il Cristianesimo ufficiale è totalmente exoterico, perchè ci sono dei Cattolici che seguono i "consigli di perfezione", e che scopo hanno i conventi se per "assicurarsi la salvezza", basta praticare quel minimo necessario che pratica la gente comune? Perchè tutti i santi hanno preteso di più? Perchè il Curato d'Ars ha trasformato il suo villaggio in una specie di convento "fuori le mura"? Ridurre la conquista della salvezza dell'anima a un "minimo necessario" è veramente semplificare le cose all'eccesso; è, in ogni caso, considerarle al di fuori dell'uomo concreto e al di fuori del Dio Vivente; è quasi predicare il fariseismo.

* * *

Secondo Guénon, la prova che il Battesimo non è più un rito iniziatico, consiste nel fatto che è conferito a chiunque e "in pubblico", mentre agli esordi del Cristianesimo richiedeva "precauzioni rigorose" e una "lunga preparazione". A ciò risponderemo che la situazione nel mondo giudaico e pagano era necessariamente diversa da quella del mondo ormai cristianizzato, e anche che la situazione in una comunità poco numerosa è diversa da quella di una società che conta milioni di individui; la semplificazione è un ripiego che non riguarda l'essenza delle cose. Anche ai giorni nostri, del resto, gli adulti che aderiscono al Cattolicesimo sono sottoposti a una preparazione molto lunga, solo i neonati vengono battezzati immediatamente.

Per quanto riguarda il battesimo d'urgenza amministrato da una persona qualunque, eventualmente anche non battezzata, è del tutto analogo a quello del battesimo di sangue anch'esso non soddisfacente formalmente le condizioni del rito; in questi casi ci si rimette — appunto in nome dell'urgenza — alla grazia di Dio, ambito questo che sfugge certamente alla speculazione umana.

Per sapere se il battesimo, originario o meno, è un rito iniziatico, è sufficiente conoscere ciò che esso è tenuto a conferire. Ora, un rito che elimina l'effetto della "caduta" e conferisce la virtualità è una vittoria spirituale che oltrepassa di molto quel "minimo" che Guénon identifica con l'exoterismo. I santi cattolici non hanno niente da invidiare ai bhakta dell'India, fatta astrazione, da una parte e dall'altra, delle differenze personali e dei gradi spirituali.

Dopo aver parlato delle "precauzioni rigorose", Guénon prosegue: "Attualmente, avviene in qualche modo tutto il contrario, e sembra che si sia fatto tutto il possibile per facilitare al massimo la ricezione di questo sacramento"; la stessa cosa è vera per certe iniziazioni orientali, senza parlare della Massoneria. Certo è normale che un rito iniziatico non sia conferito "in pubblico", ma solo in presenza degli iniziati; ma siccome in un paese cristiano sono tutti battezzati, la questione del "pubblico" non si pone affatto.

"Se vi fosse ancora una iniziazione virtuale, — prosegue Guénon — come ritengono alcuni fra coloro che ci hanno mosso le loro obiezioni e se per conseguenza quelli che hanno ricevuto i sacramenti cristiani, o anche solo il battesimo, non avessero da quel momento alcun bisogno di ricercare un'altra forma d'iniziazione, come si potrebbe spiegare l'esistenza di organizzazioni iniziatiche specificamente cristiane, come ve ne furono incontestabilmente durante tutto il medio evo, e qual era allora la loro ragion d'essere, giacchè i

loro riti particolari sarebbero stati nient'altro che una copia dei riti ordinari del Cristianesimo?".

Per quanto riguarda l'accostamento tra iniziazione sacramentale e iniziazione cavalleresca o artigianale, diremo che ci sono delle iniziazioni la cui natura è determinata da una vocazione particolare che costituirà il veicolo operativo della vita spirituale; l'iniziazione cavalleresca non rappresenta una ripetizione inutile dei sacramenti più di quanto la via cavalleresca non sia ripetizione inutile della via cristiana.

Detto questo, non crediamo affatto che i riti della cavalleria siano uguali o anche superiori ai sacramenti; e ammettendo che certi riti della Massoneria medievale siano ripetizioni inutili di certi riti cristiani - è permesso di dubitarne in ragione del carattere prettamente artigianale della massoneria, — la spiegazione si trova nell'orgine pre-cristiana di questa iniziazione. L'adesione all'ermetismo, anch'esso di origine pre-cristiana, si spiega non con una carenza propria all'iniziazione cristiana, ma con una affinità vocazionale con l'alchimia; questa motivazione ci sembra assolutamente sufficiente.

"... È precisamente quando queste iniziazioni cessarono d'esistere... che il misticismo propriamente detto ebbe inizio...". Ci si può domandare cos'è il "misticismo", dato che Guénon attribuisce a questa via un carattere totalmente "passivo" ed extra-iniziatico. La maggior parte

dei santi cristiani sono ciò che gli Induisti chiamano bhakta; non vediamo nessuna ragione di considerare, per quanto riguarda il tardo cristianesimo, nient'altro che una bhakti di diversi gradi. A distinguere l'Esicasmo dalla spiritualità cattolica è il metodo, o più precisamente, si può rimproverare al cattolicesimo moderno una mancanza di metodo, ma non la mancanza di mezzi di base.

"D'altra parte, ben inteso, — prosegue Guénon — l'osservanza dei riti exoterici è pienamente sufficiente a far ottenere la "salvezza"; senza dubbio è già molto...". Abbiamo già risposto prima a un'opinione simile, la quale dimostra una singolare mancanza d'interesse per l'umano concreto e profondo. Ma cosa dovranno fare, in queste condizioni, quelli per cui, secondo l'espressione di certi mutaçawwufîn, "il Paradiso non è ancora che una prigione"? Con questa frase termina l'articolo. Ci permettiamo di pensare che tra i lettori di Guénon, non siano molto numerosi coloro che temono il "Paradiso prigione", a meno che non adottino questo atteggiamento in virtù di una mescolanza di pedanteria, arroganza e mancanza d'immaginazione, cosa che sfortunatamente si riscontra troppo spesso tra i contemporanei aspiranti all'esoterismo. La formula della quale si tratta è essenzialmente espressione di un'esperienza degli uomini che hanno oltrepassato il velo di Mâyâ; presentata come un postulato

o un programma, ha qualcosa di singolarmente sproporzionato, irreale e sconveniente. Che il Paradiso possa essere una "prigione", vuol dire che il mondo dei fenomeni, qualunque sia, è sentito come una limitazione, o un sistema di limitazioni, da colui che ha assaporato l'Essenza e non vuol dire affatto che il Paradiso non è abbastanza buono a priori per il tale o il tal altro; quod absit.

* * *

Come abbiamo fatto notare sopra, un rito può essere riconosciuto come iniziatico in virtù della sua definizione tradizionale e non a causa delle sue condizioni estrinseche che non potrebbero in nessun modo essere decisive; così, il rito d'iniziazione islamica ricollega l'uomo alla persona del Profeta e attraverso lui all'Arcangelo Gabriele e ad Allâh, mentre nel Cristianesimo, la Comunione — che presuppone il battesimo e la cresima — unisce l'uomo a Cristo, e di conseguenza a Dio, il che non implica — e non può implicare — alcun limite di principio.

L'idea che il Santo Sacramento sarebbe una cosa sminuita, limitata a posteriori e insufficiente da un certo punto di vista ripugna alla nostra coscienza; che Cristo fosse totalmente presente nell'ostia e che a un certo punto non ci sia che a metà ha qualcosa di singolarmente strano e non

si concilia con ciò che noi conosciamo dei principi divini. Nell'Islam, i due riti generali obbligatori — l'abluzione e la preghiera — sono simboli agiti senza particolari trasmissioni di influenza, vale a dire che l'efficacia dipende dal grado spirituale dell'orante. Nella comunione cristiana, invece, si sovrappone al simbolismo delle forme la ricezione di un'influenza di natura precisa, e questa ricezione è anche la ragione sufficiente del rito, cosicchè non vi è motivo di consolarsi della diminuzione presunta di questa influenza con la considerazione del simbolismo — sempre estensibile — della forma del rito. In un rito agito è evidente che ad essere importante è l'azione; in un rito di ricezione lo è la cosa ricevuta.

"Io sono la Via, la Verità, la Vita; nessuno arriva al Padre se non per mezzo di Me". Queste parole del Cristo comportano un'imposizione totale e per ciò stesso, una garanzia totale; la tesi della "discesa", vale a dire della diminuzione dell'influenza spirituale, è dunque inaccettabile come lo è altresì la tesi dell' "organizzazione riservata e chiusa", contraddetta d'altra parte da queste parole: "Andate e predicate a tutte le nazioni e battezzatele nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo". Ciò prova ugualmente che il battesimo non poteva cambiare natura e non doveva farlo, essendo destinato a tutte le nazioni e non a una minoranza di breve durata. Infine il fatto che Cristo si sia presentato come

Messia e che si sia riferito alle profezie che lo riguardavano, prova che non poteva essere un fondatore di scuola esoterica senza messaggio generale o universale e ciò risulta dalla dottrina stessa del Cristo la quale risponde a meraviglia alle esigenze di un tale messaggio.

È ovvio che parlando del sacramento eucaristico Guénon non poteva pensare alla "nuova messa", la quale non esisteva quando lui era ancora vivo, e pertanto tutte le precedenti considerazioni concernono il Cattolicesimo tradizionale, quello di sempre.

* * *

Uno dei punti più deboli dell'opera guénoniana è senza alcun dubbio la sottovalutazione dell'uomo occidentale — non del mondo moderno, in quanto a questo riguardo Guénon ha mille volte ragione — e correlativamente, la sopravvalutazione dell'uomo orientale e dello stato attuale delle civiltà tradizionali. Ora, per giudicare queste cose, bisogna sapere, prima di tutto, cos'è l'uomo, non basta conoscere i principi, come non basta avere la nozione del "Principio Supremo" per sapere ciò che può fare o non fare il Dio Vivente. Il senso della metafisica esige imperiosamente il senso dell'umano così come la verità, nella misura in cui è elevata, si colloca necessariamente in un clima di santità, essendo la bellezza "lo splendore del vero".

Glossario dei termini sanscriti

Atmâ: lo spirito, il sé, l'essenza intima di tutte le cose. In quanto essenza universale, è identificato al Brahmah il Principio Supremo ed è lo stesso "Spirito Universale" incondizionato ed immutabile.

Avatâra: discesa divina nel mondo. La tradizione classica è quella dei dieci avatâra: pesce, tartaruga, cinghiale, uomo-leone (narasimha), nano (vamana), Parasu-Rama (Rama munito di ascia), Rama Ramacandra, Krhisna, Buddha, Kalkin. Il Bhagavatapurana ne enumera assai di più e giunge a dire che infinite sono le incarnazioni di Visnu.

Avidyâ: "non-sapienza", ignoranza, nescienza.

Avyakta: situazione indifferenziata della Prakriti-sostanza prima di manifestarsi.

Bhagavad-Gita: canto del beato. È parte del Mahabharata, ma costituisce un poemetto a sé. Contiene i precetti e la dottrina che il dio Krhisna insegna al guerriero Arjuna, alla vigilia di una grande battaglia. Il testo constata di 18 capitoli e costituisce una sorta di sintesi delle dottrine del Samkhya, dello Yoga e del Vêdânta. L'inse-

gnamento fondamentale è quello del Karma-Yoga, cioè dell'azione compiuta con distacco. La Gita è fondamentale anche per la dottrina della Bhakti.

Bhakti: devozione, abbandono fiducioso a Dio.

Bodhisattwa: analogo a ciò che nella dottrina brahmanica è l'avatâra. Secondo le dottrine posteriormente elaborate di Buddha (incarnazione totale dell'elemento "risveglio", o "illuminazione", bodhi, che è presente in ogni uomo) ce ne sono stati parecchi in passato, ed altri ce ne saranno in futuro (il prossimo sarà Maitreya, cinquemila anni dopo il Buddha storico, vissuto tra il VI e il V sec. a.C.).

Brahmâ: (genere maschile) una delle persone della Trimurti indù.
È la nozione del Dio creatore, l'aspetto costruttivo dell'intero mondo dei nomi e delle forme. Principio manifestante dell'universo.

Brahman saguna: con attributi (guna), "qualificato". Il Saguna Brahman o Brahman causale, Signore della Mâyâ, equivalente di Ishwara.

Brahaman nirguna: senza qualità (guna) o qualificazioni.

Brahma-Loka: "mondo" (o sfera d'influenza) di Brahama.

Darshana: il termine s'applica particolarmente alle 6 dottrine ortodosse: Sânkhya, Yoga, Vaishêshika, Nyâya, Mîmânsâ e Vêdânta considerate non come sistemi ma come "punti di vista".

Dharma: La parola deriva dalla radice "dhri", che significa portare, sorreggere, sostenere, mantenere. Il significato principale è quello di "legge divina" o anche "ordine universale".

Gopî: giovani contadinelle amiche di Krishna. Rappresentano, per il loro puro amore per Krishna, la più alta forma di devozione.

Guna: attributo, qualità. I tre guna del Sânkhya. Nome dato ai tre principi qualitativi della materia primordiale (Prakriti): sattwa, rajas e tamas.

Ishwara: rappresenta quello che potremmo definire il Dio personale. Egli comprende l'intero campo della manifestazione, cioé i tre aspetti: grossolano, sottile e causale, dal punto di vista individuale e cosmico. A volte si intende la più alta personificazione

dell'Assoluto compresa dalla mente umana, dato che l'Assoluto in sé non può essere pensato.

Jîvâtmâ: è propriamente "l'anima vivente", ovvero la manifestazione particolare del "Sé" (âtmâ) nella vita (jîva) considerata nella forma dell'esistenza individuale.

Jnâna: conoscenza, sapere. Jnâna-Yoga è lo yoga che segue la via della conoscenza contemplativa.

Kalpa: ciclo di tempo che si estende tra due "prâlaya" (dissoluzione cosmica). Tale periodo viene fatto corrispondere ad un giorno ed una notte di Brahmâ.

Karma: azione, opera. Principio di causalità. Effetti che risultano dall'azione. Può significare anche azione liturgica.

Mahâyâna: "grande veicolo" o più esattamente "grande via". Una delle due scuole a cui diede luogo il buddhismo delle origini.

Manvantara: Era dei successivi Manu. Sono 14 e formano due serie settenarie, di cui la prima comprende i M. trascorsi e quello presente, la seconda i M. futuri.

Mâyâ: potenza creatrice divina, forza cosmica, illusione.

Mîmânsâ: la parola significa letteralmente "riflessione profonda" e si applica in generale allo studio riflessivo del Vêda.

Mukti: liberazione; stato di colui che non è più costretto a trasmigare.

Nirvâna: stato nel quale l'aspetto individuale (separato) dell'uomo è scomparso per far posto alla coscienza della Realtà una. Liberazione dal samsâra. Stato incondizionato dell'essere.

Nyâya: uno dei 6 darshana. Designa essenzialmente la "logica" anche se in un'accezione più vasta e completa rispetto a ciò che in Occidente prende tale nome. Nella logica indù il dato soggettivo si adegua il più possibile al dato della realtà. Lo sviluppo di questo darshana viene attribuito a Gautama.

Paramâtmâ: letteralmente il "Supremo Sé".

Prakriti: natura, energia attiva ed esecutiva, in correlazione a Purusha che osserva e sostiene senza prendere parte all'azione. Sostanza primordiale della natura, causa strumentale e mate-

riale dell'evoluzione per la filosofia del Sânkhya di Kapila. Per il Vêdânta è equivalente a Mâyâ.

Prâlaya: Il rientrare nello stato indifferenziato. La dissoluzione del mondo o manifestazione alla fine di un Kalpa di Brahmâ.

Prâjna: divina sapienza che porta alla realizzazione dell'uno.

Purusha: il principio positivo che sostiene con la sua presenza le attività di Prakriti. Lo Spirito, nel Sânkhya, che unito a Prakriti, manifesta il mondo. Il Sé o principio spirituale nell'uomo. Nel tantrismo metafisico è identico a Shiva.

Rajas: uno dei tre guna, quello che corrisponde all'attività, all'energia, al desiderio, alla passione.

Sânkhya: "enumerazione" delle 24 categorie; nome di uno dei più antichi darshana. Molte delle sue nozioni fondamentali sono state conservate in altri darshana, particolarmente la distinzione tra Prakriti e Purusha, la concezione dei tre guna, ecc... Il fondatore di questo sistema fu il saggio Kapila.

Samsâra: corso dell'indefinita successione di

vita-morte-rinascita, al quale pone fine la Liberazione.

Sattwa: uno dei tre guna, quello che corrisponde all'equilibrio, all'armonia, alla luce, alla purezza. Conformità ritmica all'esistenza pura, risponde alla "luce intellettuale", alla sostanza intelligente.

Shankara: codificatore dell'Adwaita-Vêdânta, darshana metafisico che trascende il dualismo religioso e lo stesso monismo ontologico. Visse nel VII o, secondo altri, nell'VIII sec. d.C.

Shiva: Una delle tre persone della Trimûrti, il divino considerato particolarmente sotto il suo aspetto trasformatore e risolutore, ma che, in unione con la Shakti, prende l'aspetto di costruttore, di creatore; come tale ha per simbolo il Lingam (organo generatore maschile, fallo). È anche il grande yogi cui ci si avvicina soprattutto col Jnâna-yoga.

Taijâsa: il secondo stato nella dottrina di Guadapada. La "coscienza interna" del Jîva dormiente.

Tamas: uno dei tre guna, quello che corrisponde all'oscurità, all'inerzia. Tendenza inerziale, oscurante, condensata: equivale all'ignoranza

(avidyâ); è, dunque, la cristallizzazione di un'energia qualificata da rajas ed essenziata da sattwa.

Trimûrti: la triplice manifestazione del divino: Brahmâ, Vishnu, Shiva.

Turîya: "il Quarto", può essere descritto solo con delle negazioni: Non-Nato o Non-Essere in quanto puro Essere, Non Manifesto, Incondizionato, Indeterminato, Infinito, Assoluto.

Vaishêshika: dalla parola "vishêsha" che significa "carattere distintivo". L'oggetto di questo darshana e la realtà nel suo aspetto fisico-naturale; si tratta dunque, a tutti gli effetti, di una scienza cosmologica.

Vêdânta: "compimento dei Vêda"; è uno dei sei darshana; ha tre correnti: 1) Adwaita-Vêdânta ((non dualismo) fondatore Sri-Samkaracarya. 2) Visishtadwaita (monismo mitigato o qualificato) fondatore Sri-Ramanuja. 3) Dwaita-Vêdânta (dualismo) fondatore Sri-Madhva.

Vishnu: uno dei tre aspetti della Trimûrti indù; il divino considerato particolarmente sotto il suo aspetto di conservatore della creazione.

Yoga: "unione". Darshana che si propone di conseguire la Realizzazione spirituale mediante la pratica di un insieme di discipline psico-fisiche.

Yuga: una delle grandi epoche del mondo, comprese entro il Kalpa. Gli Yuga sono quattro: satya, treta, dvapara e kali, cioé l'attuale.

Indice

Premessa ..... Pag. 7
Qualche critica ..... » 9
Glossario dei termini sanscriti ..... » 75

Finito di stampare
nel mese di aprile 1992